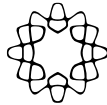


JEREMY NARBY

Kosmiline siug

DNA ja teadmiste lätted



ESTRA

Eesti Transpersonaalne
Assotsiatsioon

Kes hindab tarkust, peab läbi käima palju teid.

Herakleitos

Rachelile, Arthurile, Loikile ja Gasparile

“KOSMILISE SIU”

kiituseks

“Kosmiline siug” on loetavuselt pigem põnevuslugu kui tavaline antropoloogiauurimus. Eriti sügavat mõju avaldas mulle autori siirus, ta argumentide interdistsiplinaarsus ning julgus ja veenvus, millega ta oma seisukohad esitab.

“Loodusrahvaste teadmissüsteemidest” on viimasel ajal palju kirjutatud, eriti pärimusbotanika ja -meditsiini valdkonnas. Terve hulk Amazonase jõgikonna põlisrahvaid on saanud tuntuks hallut-sinogeensete ainete tundjate ja kasutajatena. Neist andmeist on eriti huvitatud tänapäeva ravimifirmad, kuid loodusrahvaste juhid ja organisatsioonid tõstavad järjest enam häält oma kultuuride ja intellektuaalomandi õiguste kaitseks ning nõuavad osa ka oma teadmiste kasutamise tulust.

Jeremy Narby raamat asetab loodusrahvaste teadmiste tema sügavamasse filosoofilisse ja kosmoloogilisse konteksti ning osutab Amasoonia šamanismi ja moodsa bioloogia tunnetuslikele ühisjoontele. Oma arutluses annab ta uudse tõlgenduse sellega seotud antropoloogia- ja bioloogiakäsitlustele. Nii mõnigi võib leida, et Narby avastus tugineb vaid juhuslikele metafoorsetele vastavustele, kuid kindlasti on ka neid, kes hindavad ta tõestuskäigu nüansirikkust ja tõepära.

Shelton H. Davis, vanemsotsioloog, Maailmapank

Ebausü vältimises on samuti midagi ebausklikku, märkis kord Bacon, ja ma austan Jeremy Narbyt sellepärast, et ta leidis tee läbi tihniku, millesse on kasvanud teaduslik mõtlemine oma püüdluses tembeldada ebausü silmanähtavat kogemuslikku tõde. “Kosmiline siug” käsitleb *ayahwasca* abil esile kutsutud nägemusi, ning Narby leiab, et taime kuju ja tähenduse seostamine ei ole eausk, vaid tõsiasi. Enamgi veel: selle tõsiasja kogemisega kaasnevad madude ja redelite pildid ei viita mitte ainult *ayahwasca*, vaid ka DNA heeliksi kujule. Leitud vastavuse kinnituseks toob ta näiteid molekulaarbioloogiast ning jätab lugeja silmitsi rabava tõdemusega, et *ayahwasca*-maailmapilt pole muud kui teise vaatenurga alt avanev teaduslik maailmapilt, mis on pööratud pigem uurijasisesse kui uurijat välistava tegelikkuse poole.

Uurija subjekt on teema, mida teaduses ikka ja jälle eausklikult välditakse ning selle bioloogilist olemust on nimetatud mõistatuste mõistatuseks. Narby raamat on ülimalt põnev ja informatiivne katse taastada uurija tegelik asend maailma asjade kontekstis ning käsitleda mõistatust pigem avaliku saladusena. See kõik kinnitab mu veendumust, et kauaoodatud uude paradigmasse jääb elustavalt tuksuma vana süda ning käesoleva raamatu kosmiline siug on selle imepärase hetke kuulutaja.

Francis Huxley, sotsiaalanropoloog, raamatu *Pühaduse pale* autor

Juba aastaid pole ma lugenud nii kaasakiskuvat raamatut. See on lummas uurimuslik vägitegu, mis aimab ette lääne maailmavaate olulist paradigmanihet.

Michael Harner, Šamanismiuurimise Fondi president,
raamatu *Šamaani töö* autor

Jeremy Narby teedrajav töö viib teaduse uurimisirinde tunduvalt lähemale meie aja suurimale seni lahendamata mõistatusele teaduse osast universumi evolutsiooniprotsessis.

Edgar Mitchell, Apollo astronaut, raamatu *Maadeavastaja rajalt* autor

Kosmiline siug on mõtlemapanev viit teadmistevaramu täiendamise vähekäidud teele, mis kulgeb loodusrahvaste hallutsinogeenitarvituse kaudu ja võib tulevikus kokku puutuda molekulaarbioloogia uurimistega.

Dorion Sagan ja Lynn Margulis, raamatu *Mis on elu* autorid

Originaali tiitel:

The Cosmic Serpent, DNA and the Origins of Knowledge

by Jeremy Narby

Jeremy P. Tarcher/Putnam

a member of Penguin Putnam Inc.

200 Madison Avenue

New York, NY 10016

Esmatrükk Jeremy P. Tarcher/Putnam Edition 1998

Published simultaneously In Canada: Jeremy Narby c/o Barbara Moulton,

The Moulton Agency

Tõlkinud Inna Feldbach

Toimetanud Doris Kareva

Korrektuur Ann Kivikangur

Kujundanud Kaarel Kivikangur

© 1998 by Jeremy Narby

© 2001 Tõlge eesti keelde Inna Feldbach, kirjastus Huma

© 2018 Eesti Transpersonaalne Assotsiatsioon

Ümbrisel fragment Anderson Debernardi maalilt „Warmi Bobinzana“.

Kasutatud autori loal.

Kõik õigused on kaitstud. Ilma autoriõiguse omaniku eelneva kirjaliku loata pole lubatud ühtki selle raamatu osa paljundada ei elektroonilisel, mehhaanilisel ega muul viisil.

Trükkinud trükikoda AS Pakett

ISBN 978-9949-9593-8-9

www.transpersonaalne.ee

SISUKORD

ESIMENE PEATÜKK	
Metsa televiisor	15
TEINE PEATÜKK	
Antropoloogid ja šamaanid	23
KOLMAS PEATÜKK	
Tubaka emaema on madu	31
NELJAS PEATÜKK	
Millest vaikiti Rios	45
VIIES PEATÜK	
Fookuse nihestamine	53
KUUES PEATÜKK	
Seoste tabamine	67

SEITSMES PEATÜKK	
Müüdid ja molekulid	87
KAHEKSAS PEATÜKK	
Sipelga silmaga	107
ÜHEKSAS PEATÜKK	
Retseptorid ja mediaatorid	119
KÜMNES PEATÜKK	
Bioloogia pimetähn	131
ÜHETEISTKÜMNES PEATÜKK	
“Miks see sul nii kaua aega võttis?”	143
Märkused	157
Bibliograafia	217
Saateks	239
Tänuavaldused	243
Piltide allikad ja avaldamisload	245
Raamatus esinevaid rahvaste nimetusi eestistatud ja rahvusvaheliselt levinud kujul	248
Register	249
Bibliograafiline register	251

Metsa televiisor



Kui üks ašaninka-indiaanlane mulle esimest korda ütles, et ta on taimede raviomadusi tundma õppinud hallutsinogeenset keedusegu juues, pidasin ma seda naljaks. Me olime metsas ja kükitasime põõsa all, mille lehtedega võis tema väitel ravida surmavat maohammustust. “Neid asju õpitakse *ayahuascat* juues,” lausus ta. Kuid nalja ta näos ei olnud.

Meie jutuajamine leidis aset 1985. a alguses Peruu-Amasoonia Pichise oru Quirishari kogukonnamaal. Ma olin kahekümne viie aastane ja alustasin just kaheaastast välitööpraktikat, et taotleda antropoloogiadoktori kraadi Stanfordi Ülikooli juures. Oma ettevalmistuse tõttu ma lausa ootasin, et inimesed räägivad igasugu uskumatuid lugusid. Enda kui antropoloogi ülesandeks pidasin ma aga nende tegelike mõtete teadasaamist, nagu mõni eradetektiiv.

Ašaninkate ökoloogiat uurides kuulsin ma Quirishari inimesi sageli viitavat *ayahuasquerode* ehk šamaanide nägemusmaailmale. Taimedest, loomadest, maast või metsast rääkides mainiti ikka, et

need teadmised pärinevad *ayahuasquerodelt*. Ning iga kord küsisin ma endalt, mida see õieti tähendab.

Ma olin naudinguga lugenud mitut Carlos Castaneda raamatut hallutsinogeensetest taimedest, mida tarvitab “jaki nõid”. Kuid ma teadsin, et enamik elukutselisi antropolooge suhtub Castanedasse halvaksapanuga, väites, et ta kirjutatu on tõekauge fabritseeritud plagiaat.¹ Ehkki talle ei pandud otseselt süüks, et ta on oma ainevallaga liiga lähedalt seotud, oli ometi selge, et isiklik kokkupuude hallutsinogeenide tarvitamistraditsiooniga on teaduse seisukohalt küsitav. 1985. aastal oli *ayahuasquerode* maailm ka minu uurimistöös hall tsoon, mida tuli kohelda tabuna.

Ent ka loodusvarade kasutamine ei olnud ašaninkate puhul neutraalne uurimisteema. 1980. aastate algusest olid maakasutusega tegelevad rahvusvahelised organisatsioonid eraldanud sadu miljooneid dollareid Peruu-Amasoonia “hõlvamiseks”. Hõlvamine seisnes põliselanike maa konfiskeerimises ja üleandmises turusuunitlusega isikutele, kes asendasid “džungli” veisekarjamaadega. Seesugust koloniseerimis- ja metsahävitusetegevust õigustasid eksperdid indiaanlaste väidetava oskamatusena oma maad ratsionaalselt kasutada.² Minu soov tõestada vastupidist tugines majanduslikule, kultuurilisele ja poliitilisele analüüsile ning osutas ašaninkate loodusvarakasutuse *ratsionaalsele* olemusele. See tähendas aga, et põlisrahva ökoloogia-vaadete hallutsinatoorset päritolu rõhutades oleksin ma oma käsitluse põhiargumenti nõrgendanud.

Kaks kuud pärast välitööpaika saabumist tabas mu tegevust ootamatu tagasilöökk. Sõitsin kümneks päevaks Quirisharist Limasse, et pikendada viisat. Tagasitulekul võeti mind vastu jaheda ükskõiksusega. Järgmisel päeval küsisid mu elukoha ees jutlema jäänud inimesed, kas on tõsi, et kavatsen kodumaale naastes doktoriks hakata. Küsimus pani mind imestama, sest oma tulevases erialast rääkides tavatsesin kasutada sõna antropoloog, mitte doktor, vältimaks selle segijamist meediku kutsega. Selgus, et minu äraolekul olid Quirisharis käinud Pichis-Palcazu eriprojekti nime kandva maahõlvamisprogrammi ametnikud ja pärinud mu tegevuse kohta. Vastuseks olid inimesed näidanud neile mu ravimtaimede herbaariumimappi. Ametnikud

olid Quirishari elanikke noominud, nimetades lihtsameelseteks indiaanlasteks, kes ei taipa, et kavatsen saada doktoriks ja ajada nende taimetarkuse varal kokku isikliku varanduse.

Tegelikult olin ma taimemääramisega tegelnud selleks, et näidata kuidas troopikamets, millest hõlvamiseksperdid lennukitega üle sõidavad ja mis nende meelest seisab “kasutamata”, on ašaninkatele muuhulgas ka apteegiks. Seda olin Quirisharisse tulekul inimestele ka selgitanud. Nüüd oli aga ilmne, et mis tahes lisaseletused ainult suurendaks nende kahtlustusi, sest ma kavatsesin ju tõepoolest saada “doktoriks”. Tegin otsuse ravimtaimede kogumine sedamaid lõpetada ja panin ette anda kahtlustäratav mapp üle kogukonna algkoolile. See hajutas umbusu ja õhus olnud pinge, kuid võttis mult ühe empiirilise aluse, mille abil lootsin tõestada, et ašaninkad kasutavad loodusvarasid ratsionaalselt.

Pärast nelja välitöökuud Quirisharis külastasin ma naaberkogukonda nimega Cajonari, kuhu viis kümmekonna kilomeetri pikkune metsatee. Cajonari elanikud olid mõista andnud, et quirisharikate monopol “raamatupidamist” õpetavale antropoloogile pole nende meelest õiglane. Silmas peeti mitteametlikke aritmeetikatunde, mida ma andsin kogukonnaliikmete soovil.

Cajonaris võeti mind väga soojalt vastu. Veetsime mitu õhtut lugu- sid jutustades ja laule salvestades, ning jõime piimjat manioki-õlut, mis maitseb nagu külm käärinud kartulisupp. Päeval tegelesime aritmeetikaga, töötasime aiamaadel või kuulasime eelmisel õhtul lindistatud laule. Igaüks tahtis kuulda omaenese esinemist.

Kord õhtul pidasime jälle poole tosina mehega maja ees videvikku, vestlesime ja jõime maniokiõlut. Jutt kaldus maa hõlvamisele, millest oli saanud igapäevane kõneaine sestpeale, kui Pichis-Palcazu eriprojekt oma 86 miljoni dollarise eelarvega sinnakanti saabus. Üldiselt väljendasid ašaninkad nõutust, sest neile korrutati pidevalt, et nad ei oskavat toota turu tarbeks, kuigi nende aedades oli küllaga potentsiaalset kaupa ja igaüks unistas rahanatukese teenimisest.

Arutlesime, mis on ašaninkate põllupidamise ja “moodsa” põllumajanduse vahe. Olin juba mõistnud, et vaatamata näilisele hooldamatusele on põliselanike aiad taimekasvatuse meistriteosed,

kus kasvatati kuni seitsetkümmet taimeliiki kaootiliselt, ent mitte kunagi asjatundmatusest läbisegi. Jutuajamise käigus kiitsin ma nende töövõtteid, väljendasin hämmastust nende botaanilise pädevuse üle ja küsisin: “Kuidas te seda kõike ikkagi õpite?”

Mees nimega Ruperto Gomez vastas: “Tead, vend Jeremy, kui need asjad sind tõesti huvitavad, pead sa jooma *ayahuascat*.”

Ma kikitasin kõrvu. Teadsin, et *ayahuasca* on Lääne-Amasoonia põlisrahvaste kõige enam tarvitatav hallutsinogeen. Ruperto, kes kummutas usinalt õllega täidetud pudelkõrvitsat, jätkas usalduslikul toonil: “Seda on peetud salateaduseks, mis ongi tõsi, aga kurjust selles ei ole. Tegelikult on *ayahuasca* metsa televiisor. Näed pilte ja saad nii mõndagi teada.” Seda ütles ta naerdes, kuid keegi teine isegi ei muianud. Ta lisas: “Kui tahad, võin seda sulle teinekord näidata.”³

Vastasin, et olen tõesti huvitatud. Seepeale hakkas Ruperto võrdlema minu “raamatupidamiseteadust” ja oma “salateadust”. Ta oli elanud põhjanaabritest šipibode juures, kes olid tuntud oma tõhusa ravikunsti poolest. Seal sai ta täieliku *ayahuasquero* väljaõppe, elades kuude kaupa metsas, kus söödi vaid banaane, maniokki ja palmivilju ning võeti šipibo šamaani valvsa pilgu all sisse tohutuid hallutsinogeeniannuseid. Nii oli ta veetnud kaheksa aastat Cajonarist eemal ja teeninud vahepeal ka Peruu sõjaväes, mille üle ta tundis mehelikku uhkust.

Minul olid aga šamanismi suhtes oma eelarvamused. “Ehtne” šamaan pidi minu arust olema vana, traditsioonidest kinnipidav elutark ja muust rahvast veidi eemalseisev inimene - umbes nagu Castaneda raamatute Don Juan. Rändaja Ruperto, kes oli omandanud võõra hõimu tarkuse, ei vastanud mu ettekujutusele. Kuid ükski vana elutark inimene polnud seni soovinud mind asjasse pühendada ja ma ei kavatsenud pirtsutada. Ruperto ettepanek oli omaalgatuslik ta tegi selle kõigi kuuldes ja osana konkreetsest tehingust. Vastutasuks pidin talle õpetama raamatupidamise “kõrgemat” erikursust. Nii võtsin ta pakkumise vastu, uskumata küll eriti selle teokssaamise, kui õlleuim on kord välja magatud.

Kahe nädala pärast olin Quirisharis tagasi ja Ruperto tuli oma esimesse eratundi. Ära minnes ütles ta mulle: “Tuleval laupäeval tulen

ma jälle. Valmista ennast päev varem ette, ära söö midagi soolast ega rasvast, ainult natuke keedetud või küpsetatud maniokki.”

Kui ta määratud päeval tagasi tuli, oli tal kaasas maisitõlviku südamega kinni korgitud pudel punakat vedelikku. Ma ei olnud ta õpetusi järginud, sest hingepõhjas ei võtnud ma asja kuigi tõsiselt. Mõne sündmuse eel teatud toitudest loobumist pidasin ma ebausklikuks tavaks. Lõunaks olin ma söönud veidi suitsutatud metskitseliha ja praetud maniokki.

Peale minu kavatses Ruperto juhendamisel *ayahuascat* juua veel kaks inimest. Pimeduse saabudes istusime neljakesi ühe inimtühja maja vaikõrgendile. Ruperto süütas märkmikupaberist keeratud sigareti ja ütles: “See on *toé*.” Ta saatis selle ringi käima. Kui ma oleksin teadnud, et *toé* on üks ogaõuna liike, poleks ma selle suitsu ehk sisse hinganud, sest ogaõun on tugev ja ohtlik hallutsinogeen, mille mürgisus on ammu kindlaks tehtud.⁴ *Toé* suits oli magus, kuigi sigaretipaber võinuks olla õhem.

Seejärel jõi igaüks ära tassitäie *ayahuascat*. See on väga mõru vedelik ja meenutab maitselt kibedat greibimahla. Kolmekümne sekundi pärast tundsin ma iiveldust.

Kogu protseduuri käigus ei teinud ma mingeid märkmeid ega vaadanud kella. Järgnev kirjeldus põhineb ülestähendustel, mis on tehtud järgmisel õhtul.

Kõigepealt piserdas Ruperto meid lõhnaveega (*agua florida*) ning puhus me peale tubakasuitsu. Siis istus ta maha ja hakkas vilistama lum mavalt ilusat viisi.

Mu suletud silme ette kerkis kaleidoskoopilisi kujundeid, kuid ma ei tundnud ennast hästi. Hoolimata Ruperto meloodia sulnidusest tõusin ja läksin välja oksendama. Metskitselihast ja maniokijäänustest lahti saanud, tulin parema enesetundega tagasi. Ruperto ütles, et ma olen nähtavasti välja heitnud ka *ayahuasca* ja kui tahan, võin juua seda pisut veel. Ta katsus mu pulssi ja ütles, et ma olen küllalt tugev “tavalise” doosi jaoks, mille ma kohe ka sisse võtsin.

Ruperto hakkas jälle vilistama ja ma istusin tagasi põranda pimedusse. Mu pea täitus nägemuspiltidest. Hilisemate märkmete järgi olid need kas “ebatavalised või hirmsad: verise suu ja paljastatud

hammastega aguuti [metsnäriiline]; väga eredalt helendavad mitmevärvilised maod; ähvardav politseinik; mureliku näoga isa...”

Siis võtsid võimust süvahallutsinatsioonid. Korraga oli mu juures kaks hiiglaslikku boad, kellest kumbki näis olevat viisteist meetrit pikk. Tardusin hirmust. “Siinsamas on kaks tohutut madu; mu silmad on kinni ja mu ees on vapustav eredate tulede maastik; nende ähmaste tajude sekka hakkab kostma madude sõnatu kõne. Nad selgitavad mulle, et olen ju üksnes inimolend. Tunnen, kuidas mu teadvus mõraneb ja mõrade kaudu saab nähtavaks mu üüratu eelarvamuslik iseteadvus. On sügavalt tõsi, et olen vaid inimolend, ja enamasti näib kõik mulle arusaadav, kuigi ma viibin mingis hoopis suurejoonelisemas reaalsuses, mida ma sugugi ei mõista ja mille olemasolust mul oma iseteadvuse tõttu pole seni olnud aimugi. Uute äratundmiste suurus paneb mind peaaegu nutma, siis aga taipan, et ka enesehaletsus on sellesama iseteadvuse osa. Mul on niivõrd häbi, et ei julge enam häbigi tunda. Kuid jälle on mul vajadus oksendada.”

Tõusin püsti, teadmata kus olen, astusin nagu purjus köietantsija üle helendavate madude ja läksin neilt andestust paludes lähima puu alla.

Nüüd talletan seda kogemust kirjasõnas. Aga siis tundus mulle, et inimkeel on olemuslikult ebaadekvaatne. Püüdsin nimetada asju, mida nägin, kuid enamasti ei haakunud sõnad piltidega. See oli ängistav, otsekui oleks katkenud mu viimne side “tegelikkusega”. Tegelikkus ise polnud aga muud kui kauge ühemõõtmeline mälestus. Kuid ma sain siiski aru niisugustest tunnetest nagu “vaene väike inimolend, kes on kaotanud keele ja kellel on endast hale”.

Nii alandlik nagu tol hetkel pole ma kunagi olnud. Ma toetusin puu najale ja mu sisikonda haarasid jälle spasimid. *Ayahuascat* tähistav ašaninkakeelne sõna on *kamarampi*, mis tuleneb verbist *kamarank*, oksendama. Ma sulgesin silmad ja kõik, mida nägin, oli punane. Nägin oma ihu punast sisemust. “Ma ei heida endast välja mitte vedelikku, vaid värve, hõõguvat verekarva punast. Mu kurk on valus. Silmi lahti tehes on mul tunne, et ma pole üksi: umbes meetri jagu mu peast vasakul aimub midagi tumedat ja umbes meetri jagu paremal, midagi heledat. Mu pea on vajunud vasakule, nii et tumedus ei

hääri mind, sest see ei mõju ootamatult. Kuid ma võpatan, märgates helendust paremal pool, ning pöördun seda vaatama. Seda ei saa silmadega uurida; mul on niivõrd halb ja mu mõistus ei kuula sõna, nii et õigupoolest ei tahagi ma seda näha. Niipalju ma siiski taipan, et verd ma ei oksenda. Mõne aja pärast hakkam mõtlema, mida teha. Ma ei valitse ennast kuigivõrd ja allun seetõttu käsklustele, mis näivad tulevat väljastpoolt: nüüd aitab oksendamisest, tuleb suu puhtaks sülitada, nina nuusata, loputada suud veega, vett mitte juua. Mul on janu, kuid mu keha keelab mind joomast.”

Vaatasin üles ja nägin pikas kodukootud puuvillrüüs ašaninka naist. Ta seisis umbes seitse meetrit minust eemal ja mulle näis, nagu hõljuks ta õhus. Nägin teda hästi, sest pimedus oli muutunud läbi-paistvaks. See oli nagu mõne filmi päevavalgel võetud ööstseen, mille puhul kasutatakse tumedat filtrit: kujutis ei ole tume, vaid hõõgav. Silmitsesin naist, kes vaatas mulle vastu vaiksest kirkast pimedusest, ning mind rabas uuesti selle rahva side niisuguse tegelikkusega, mis pööras minus kõik pahupidi ja oli mulle täiesti tundmatu.

“Ikka veel suures segaduses, otsustan, et olen teinud kõik, mis vaja, kaasa arvatud näo pesemine; ning mind hämmastab, et olen kõigega ise hakkama saanud. Ma tulen puu juurest ära, jättes tumeduse ja heleduse ning maa kohal hõljuva naisterahva sinnapaika, ning ühinen meestega. Ruperto küsib: “Kas sulle öeldi, et vett ei tohi juua?” “Jah,” vastan ma. “Kas sa oled purjus (*mereado*)?” “Jah.” Ma istun oma kohale ja ta jätkab laulu. Ma pole ealeski kuulnud ilusamat muusikat, mille õhulised *staccatod* suubuvad ülemtoonide kuminasse. Ma järgnen laulule ja pääsen maast lahti. Lendan tuhandete meetrite kõrgusel õhus ja näen alla vaadates helevalget planeeti. Äkki katkeb laul, ma leian end maa pealt ja mõtlen: “Ta ei või ometi nüüd pooleli jätta.” Näen üksnes segipaisatud pilte, millest mõni on erootiline, näiteks kahekümne rinnaga naine. Ruperto hakkab uuesti laulma ja ma näen rohelist lehte kõigi selle soontega, näen inimkätt kõigi selle soontega, ja nõnda edasi, nagu ei tuleks sel lõppu. Kõike ei ole võimalik meelde jätta.”

Järk-järgult hakkasid nägemused raugema. Ma tundsin end kurnatuna. Varsti pärast keskööd ma uinusin.

Antropoloogid ja šamaanid



Suurim mõistatus, millega ma ašaninkate ökoloogiat uurides kokku puutusin, oli nende äärmiselt praktiliste ja lihtsate, Amasoonia põlismetsas pea täiesti omaette toimetulevate inimeste üha korduv väide, et nende ulatuslikud botaanikateadmised pärinevad taimede abil esilekutsutud hallutsinatsioonidest. Kuidas võis see olla tõsi?

Mõistatus oli seda intrigeerivam, et Amasoonia põliselanike botaanikatundmine on teadlastes ammugi hämmastust tekitanud. Üheks näiteks sobib hästi *ayahuasca* keemiline koostis. Amasoonia šamaanid on *ayahuasca*t valmistanud mitu tuhat aastat. Segus peab kindlasti olema kaks taime, mida keedetakse koos mitu tundi. Üks sisaldab hallutsinogeenset ühendit nimega dimetüültrüptamiin, mida arvatavasti nõristab ka inimaju, kuid suu kaudu sissevõetult ei ole ühendil mingit toimet, sest selle blokeerib mao ensüüm monoamiinoksüdaas. Keeduse teine taim sisaldab aga just seda mao ensüümi inaktiveerivaid aineid, mille toime puudumisel hallutsinogeen pääseb ajju. Kirjeldatud retsepti leidlikkuse kohta on kahekümnenda sajandi

tuntuim etnobotaanik Richard Evans Schultes avaldanud järgmise mõtte: “On kummaline, kuidas algeliste ühiskonnavormide rahvad, kel pole teadmisi ei keemiast ega füsioloogiast, võisid tulla selle peale, et alkaloidi saab aktiveerida monoamiinoksüdaasi inhibiitori abil. Lihtne katsetamine? Vaevalt. Sama laadi näiteid on liiga palju ja jätkuvate uuringute käigus kasvab nende arv ilmselt veelgi.”¹

Nõnda siis elab maailmas elektronmikroskoobita rahvaid, kes on valinud umbes 80 000 Amasoonia taimeliigi hulgast hallutsinogeenset ajuhormooni sisaldava põõsastaime lehed ning pannud need kokku lianiga, mille koostisained inaktiveerivad hallutsinogeeni toimet blokeeriva seedetrakti ensüümi. Ja seda selleks, et mõjutada teadvust.

Jääb mulje, et need inimesed tunnevad nii taimede molekulaarseid omadusi kui ka nende kombineerimise kunsti. Kui neilt aga küsida, kust nad seda teavad, vastavad nad, et on õpetust saanud hallutsinogeensetelt taimedelt enestelt.²

Seda mõistatust lahendada püüdnud antropolooge ei ole just palju³, kuid teadlaste suutmatuse saladuse jälile saada ei piirdu ainult Amasooniaga. Kahekümnenda sajandi antropoloogid on uurinud kogu maailma šamaanide tegevust, ilma seda lõpuni mõistmata.

Antropoloogia lühiajalugu toob välja šamanismiuuringute pime-tähni.

Üheksateistkümnendal sajandil pidasid Euroopa mõtlejad teatud rasse arenenumaks kui teisi. Üks evolutsiooniteooria rajajaid Charles Darwin kirjutas 1871. a: “Metslastega võrreldes on tsiviliseeritud rahvaste välisilmele avaldanud märgatavat mõju piiratud tarvituse tõttu kahanenud lõualuud, mitmekesiste emotsioonide väljendamisel osalevate lihaste lakkamatu töö ning intellektuaalse aktiivsuse tõttu suurenenud aju.”⁴

Antropoloogiale pandi alus üheksateistkümnenda sajandi teisel poolel, kui asuti uurima “primitiivseid” “kiviaja” ühiskonna vorme. Uurimistegevust kannustas soov teada saada, kust “meie”, st eurooplased, pärineme.⁵

Noort distsipliini vaevus uurimisobjekti loogikale allumatu iseloom. Üks esimesi antropolooge Edward Taylor kirjutab: “Mets-

lased on äärmiselt ignorantsed nii füüsilise maailma kui moraali-tunnetuse poolest; elukorraldusliku distsiplineerimatus ebaefektiivne; traditsioonide sunduslik järgimine surub neile igal sammul peale mõtteid ja tavasid, mis pärinevad teistsugusest kultuuristaadiumist ja on seetõttu kaotanud tähenduse, mille algne olemasolu on sageli siiski aimatav. Arvestades tänapäeva üldtunnustatud teadmistataset, mis on metslaste omaga võrreldes kahtlemata kõrge, tuleb suur osa nende tõekspidamisi tunnistada vääraks.”⁶

Küsimus oli selles, kuidas niisugust seotust teaduslikult uurida?

Tänapäeva antropoloogia isaks kutsutud Bronislaw Malinowski lahendas küsimuse “metslaste” objektiivse eritlusmeetodi loomisega. Osalusvaatluseks nimetatav meetod, mis on tänini kasutusel, eeldab pärismaalastega tihedat läbikäimist ning samas nende vaatlemist eemalviibija pilgul. Uurides põliskultuure *eemalviibija pilgul* on antropoloogil võimalik “kehtestada seaduspära ja korda seal, kus näib valitsevat kummastav kaos.”⁷

1930. aastatest peale pürgib teaduse staatust taotlev antropoloogia⁸ võõraid rahvaid uurides lausa painajalikult korrastatud tulemuste poole. Selle püüdluse käigus muundatakse uuritav tegelikkus peaaegu arusaamatuks diskursuseks.⁹

Olgu siin näiteks löik Claude Levi-Straussi raamatust “Sugulussidemete elementaarstruktuurid” (1949), üks tekste, mille varal antropoloogia olevat tõestanud oma teaduslikku küündivust: “Näiteks harilikus kaheksa alajaotusega süsteemis reprodutseerib pojapoeg oma isaisa alajaotuse, abielludes emaema vennatütrega. Marinbatade kõikumine traditsioonilise süsteemi ja uue korralduse vahel lõpeb praktiliselt siis, kui võimaliku abielupartnerina tuleb kõne alla nii ema vennatütar kui ka emaema vennatütrega tütar, s.t. kui TJANAMA seisukohalt *nangala* = *nauola*. Sel juhul abiellub TJIMIJ mees *namij* naisega. Isa peab oma tüdruku *nalyeriks* (vastavalt tavapärasele alajaotusele). Kuigi sugulussidemete tõttu on *namij* naine *purima* ehk abielusuuteline õepoja tütar, on ta alajaotuste järgi siiski “õde”. Järelikult on tema tütar *nabidjin*, sest pärismaalaste õiguse emajärgse

formuleeringu kohaselt “*namij* sünnitab *nabidjini*”. Siit tõusebki konfliktne küsimus, kas alajaotused on isa- või emajärgsed.”¹⁰

Just siis, kui antropoloogiaringkondades oletati, et tänu selliste strukturalistlikele tekstidele oldi lõpuks saavutanud päristeaduse taseme, tabas uurimisala uus põhjanev häda. Uurimisobjekt ise, need ajast puutumata metslased, hakkasid kaduma nagu kevadine lumi, nii et kahekümnenda sajandi keskpaigaks oli järjest raskem leida “ehtsaid” põlisrahvaid, kel puudunuks igasugune side tööstusmaailmaga. Tegelikult polnud niisuguseid rahvaid ehk kunagi olnudki. Juba üheksateistkümnenda sajandi teisel poolel kasutati Amasoonia põliselanikke massiliselt ära tööstusmaailma ülesehitamisel, sundides neid tootma sellele hädavajalikku kummiainet. Tollest ajast peale on nende rahvaste enamik kasutanud tööstuslikult toodetud metalltööriistu.

60. aastatel tekkinud kriis surus antropoloogia peadpidi “post-strukturalistlikku” kõhkluste ja enesekriitika perioodi. Antropoloogid jõudsid arusaamisele, et nende juuresolek muudab uuritavate asjade seisut, et nad on ise teatud liiki koloniaalagendid ja mis kõige hullem, et nende meetodika on kõlbmatu. Osalusvaatluse termingi sisaldab vastuolu, sest pole ju võimalik vaadelda inimesi ülalt, osaledes samas ka nende tegevuses, ehk teisisõnu, jälgida mängu tribüünilt ja mängida väljakul kaasa. Antropoloogia uurimismeetod määrab selle kasutajad “tantsule paradoksi piirimail”¹¹ ning paneb nad mängija ja kommentaatori skisofreenilisse kaksikrolli. Pealegi ei haara eemalviibija pilk kunagi antropoloogi ennast, ja need, kes püüdleval selle abil objektiivsuse poole, ei märka oma elarvamusi. Või nagu ütles Pierre Bourdieu: objektivism “ei objektiveeri oma objektiveerivat suhet.”¹²

Antropoloogid avastasid, et nende vaatlusviisi asetab nad domineerivasse positsiooni ja et nende teadus pole mitte ainult kolonialismi laps, vaid ka selle käsilane. “Erapooletu kultuuriülene vaatlajakool” oli tegelikult kolonialistlik diskursus ja üks domineerimise vorme.¹³

Uurimisala staatuse osas tuli rahulduda tõdemusega, et tegemist ei ole mitte teaduse, vaid *interpretatsioonivormiga*. Isegi Claude Lévi-Strauss pidi tunnistama: “Inimeseuuringud on teadus vaid ennastimetleva pettekujutelma toel. Nad põrkavad vastu ületamatuid takis-

tusi, sest tegelikkus, mida püütakse mõista, on samavõrd keeruline kui selle uurimiseks kasutatavad intellektuaalsed vahendid. Järelkult ei ole uurimisobjekti tunnetamine neile vahendeile jõukohane ega saa selleks kunagi.”¹⁴

Antropoloogid leiutasid sõna “šamanism”, et anda nimi “primitiiv-rahvaste” kõige mõistatuslikumale tegevusele.

Sõna “šamaan” pärineb Siberist. Selle etümoloogia ei ole selge.¹⁵ Tunguusi keeles tähistab sõna *saman* inimest, kes taob trummi, siseneb transsi ja ravib haigeid. Esimesed vene vaatlejad, kes kirjeldasid *samanite* tegevust, pidasid neid vaimuhaigeteks.

Kahekümnenda sajandi algusest võeti see Siberi termin antropoloogias järjest ulatuslikumalt kasutusele ning šamaane avastati nii Indoneesias, Ugandas, Arktikas kui Amasoonias. Mõni tagus trummi, mõni jõi taimeteesid ja laulis, mõni väitis, et on ravija, mõni loitsis muud. Kõiki neid peeti nagu kokkulepitult neurootikuteks, langedõbisteks, psühhoosi all kannatajateks, hüsteerikuteks või skisofreenikuteks.¹⁶

Üks selle ala autoriteete George Devereux kirjutas: “Lühidalt öeldes ei ole mingit põhjust ega seletust, mis ei lubaks pidada šamaane väga neurootilisteks või koguni psühhootilisteks inimesteks. Pealegi on šamanism sageli kultuurivaeguse ilming... Kokkuvõttes on šamaan meie arvates vaimuhaige. Sama seisukohta jagavad ka Kroeber ja Linton.”¹⁷

Kahekümnenda sajandi keskpaiku sai antropoloogidele siiski selgeks, et puhtakujulisi primitiivrahvaid ei ole olemas ja et šamaanid ei ole hullumeelsed. See muutus tuli üsna järsku. 1949. a sedastas Claude Levi-Strauss oma teedrajavas essees, et šamaan pole kaugeltki vaimuhaige, vaid hoopis omamoodi psühhoterapeut, selle vahega, et “psühhoanalüütik kuulab, šamaan aga räägib”. Levi-Straussi arvates on šamaan eelkõige *korralooja*, kes ravib inimesi, valades nende “seosetud ja suvalised vaevused” “korrastatud ja mõistetavasse vormi”.¹⁸

Šamaan kui korralooja sai antropoloogide uue põlvkonna kreedoks. Ajavahemikul 1960-1980 defineerisid kõik teadusharu autoriteetid šamaane korraloojate, kaose valitsejate või korratuse ärahoidjatena.¹⁹

Muidugi ei juhtunud see niisama lihtsalt. Kuni hilis-kuuekümnendateni väitsid vana kooli esindajad ikka aeg-ajalt, et šamaanlus on teatud liiki vaimuhaigus,²⁰ ja 1970ndatel läks moodi esitleda šaamani mitmesuguste alade spetsialistina, kes täidab “arsti, farmatseudi, psühhoterapeudi, sotsioloogi, filosoofi, juristi, astroloogi ja preestri kohustusi”.²¹ Kuni lõpuks 1980ndatel teatas mõni pildirüüstaja, et šamaanid on ikkagi korratuse põhjustajad.

Nii et kes need šamaanid siis on? Skisofreenikud või korraloojad? Üheksa ameti pidajad või korralageduse tekitajad?

Vastus vaatab vastu peeglist. Kui antropoloogia oli noor teadus, mille viljelejad ei olnud kindlad oma identiteedis ega teadlikud oma metodoloogia arutusest, peeti šamaane vaimuhaigeteks. Kui strukturalistlik antropoloogia väitis end olevat saanud teaduseks ja antropoloogid püüdsid korras korda avastada, muutusid ka šamaanid korraloojateks. Kui distsipliini tabas poststrukturalistlik identiteedikriis, mil ei suudetud otsustada, kas tegemist on teaduse või interpretatsioonivormiga, hakkasid šamaanid pidama igasugu ameteid. Lõpuks, kui antropoloogid hakkasid kahtlema oma korraotsingute paines, nägid nad šamaanides neid, kelle vägi seisneb “korrataotluse pidevas vaidlustamises ja õonestamises”.²²

Näib nii, et šamanismi mõiste taga varjul olev tähendussisu peegeldab siiski vaid antropoloogi uurijapilku, milline ka poleks selle vaatenurk.

1951. aastal, umbes siis, kui Levi-Strauss muundas skisofreenilist šaamani psühhoanalüütikust korraloojaks, avaldas Mircea Eliade, üks religiooniajaloo suurkujusid, nüüd juba klassikasse kuuluva teose “Šamanism: muistsed ekstaasivõtted”. See on jäänud tänapäevani ainsaks katseks käsitleda nimetatud ainevalda ülemaailmses ulatuses.

Eliade, kel ei olnud antropoloogiharidust, ei näinud kusagil ei vaimuhaigust ega kaosepeletamist. Selle asemel tõi ta esile rabavalt sarnaseid jooni kogu maailma šamaanide töövõtetes ja tööekspidamistes. Kus need “ekstaasivõtete rakendajad” ka ei tegutseks, nende erialaks on transiseisund, mille vältel nende “hing arvatakse eralduvat kehast ja siirduvat taevasse või allilma”. Nad kõik räägivad “salakeelt”,

mida õpitakse vaimudelt matkimise teel. Nad kõik räägivad redelist (või liianist või köiest või keerdrepist või keerduvast nõõrredelist), mis ühendab taevast ja maad ja mida kasutatakse, et jõuda vaimude maailma. Vaimud ise on aga tulnud taevast ja loonud maapealse elu.²³

Antropoloogid ei hinda eriti raamatukogu-intellektuaale, kes ise jalavaeva nägemata kasutavad nende tööd ja avastavad seoseid, mida nad pole oma silmaga näinud. Ei tehtud erandit ka Eliadest, kelle töö heideti kõrvale kui “varjatud müstitsismist” kantud kirjatükk. Teda süüdistati sümbolite kontekstist väljakiskumises, faktide väänamises ja moonutamises, nähtuse sotsiaalkultuurilise aspekti eiramises ning müstikaummikusse ajamises. Hiljuti kirjutati koguni, et Eliade taevärännu kontseptsioon on “kolmanda maailma ravikunstide fašistlik propaganda”.²⁴

Sellegipoolest ja vaatamata kogu kriitikale mõistis Eliade palju varem kui nii mõnigi antropoloog, et eri rahvaid ja nende tavasid on mõtet võtta tõsiselt ning panna tähele nende sõnade ja tegude üksikasju.

Osa antropolooge sai aru, et šamanismi akadeemilised uuringud on umbe jooksmas. See pani nad kritiseerima ka šamanismi mõistet. Clifford Geertz kirjutab näiteks, et šamanism on üks neid “lailasid kategooriaid, mis suretab religioonietnograafide kogutud andmes-tikku”.²⁵

Kuid šamanismi mõiste kõrvaleheitmine, nagu kolmekümne aasta eest tehti totemismiga,²⁶ ei aita selgitada tegelikkust, millele mõiste viitab. Šamanismi lahtimõtestamise keerukus ei tulene niipalju mõis-test kui mõiste kasutajate uurimisviisist. Šamanismi akadeemiline eritlus jääb alati mitteratsionaalse nähtuse ratsionaalseks kirjelduseks, ehk teisisõnu, see on iseendaga vastuolus olev üritus ehk ummik.

Kõige sügavamalt demonstreerib seda suurepärase uurimuse autor Luis Eduardo Luna, kes käsitleb Peruu Amasoonia segavereliste *ayahuasquerode* praktiseeritavat šamanistlikku rahvameditsiini vormi nimega *vegetalismo*, mis põhineb hallutsinogeensete taimede, laulu ja dieedi ühistoimel. Luna keskendub šamaanide töövõtetele, kirjeldab nende veendumusi, ent ei kipu neid tõlgendama. Ta kirjutab: “Nad

ütlevad, et *ayahwasca* on arst. Tal on tugev vaim ja teda peetakse teadvusega olendiks, kellega on võimalik lävida ja kellelt saab tarkust ja väge, kui dieedist ja muudest ettekirjutustest hoolega kinni pidada.” Kuid Luna kirjutab ratsionaalses keeles ratsionaalselt mõtlevale lugejaskonnale (“meile”) ja see pole ometi ratsionaalne, kui väidetakse, et teatud taimed on teadvusega olendid, kel on suhtlemise võime. Luna, kes mitmel leheküljel arutleb taim-õpetajate küsimuse üle, lõpetab järeldusega: “Me ei saa midagi väita... kuni meil pole aimu, mida need inimesed tegelikult silmas peavad öeldes, et taimede omadusi ilmutavad taimed neile ise.”²⁷ Nõnda ei saagi pidada nende öeldut tõseks, sest “meile” tuntud tõeluses taimed ei suhtle.

Seal see pimetähn ongi.